

# 清沢満之の倫理思想

林 信 康

## (一) はじめに

先に「近代真宗倫理思想研究―真俗二諦論を中心にして(一)」と題して、近代における真宗の世俗倫理対応の論理として高揚された真俗二諦論を、とくに明治期を中心にして概観した<sup>①</sup>。そこでは真俗二諦論が意味するように、真宗教団は真宗の現実対応の積極的な側面を教義的に裏づけることによって、基本的には明治絶対主義国家に迎合していく結果に陥り、即時的に「王法為本・仁義為先」の倫理を肯定し、常に倫理から信仰が裁かれるという本末転倒の状況を内にはらみながら、信心と倫理の主體的な係わりがいささか欠落していたことを明らかにしていた。しかしながらこのような歴史的な状況下のなかで、清沢満之は信仰の独自性、崇高性、そして信仰が倫理以上の安らぎを与えるという優位性を高らかに宣言した。当時の社会は日清戦争を機に帝国主義の道を歩み始め、日本資本主義も独占的資本主義の傾向を示してくるが、一方その矛盾から近代的自我の確立をめざすという動きも台頭してくる。清沢の自己を厳しく内省するという精神主義もこの流れのなかに位置付けることができる。以下清沢の倫理思想をあきらかにすることによって、近代における清沢の歴史的な意義について考えてみることにする。

## (二) 清沢満之の精神主義

帝國主義的傾向の強まる中、その反動として社會主義思想が盛んになってくるが、同時にまた一つの流れとして近代自我の確立、自我の解放をめざそうとする個人主義的思想が主張されてくる。清沢満之の精神主義はまさにこの個人主義的思想の流れの中に位置するものであり、それは彼の厳格な宗教的実践の過程を経て確立されたものであった。『精神主義』の冒頭に、彼は次のように精神主義を定義づけている。

吾人の世に在るや、必ず一つの完全なる立脚地なかるべからず。若し之なくして、世に処し、事を為さむとするは、恰も浮雲の上に立ちて技芸を演ぜんとするもの、如く、其の転覆を免るゝ事能はざること言を待たざるなり。然らば吾人は如何にして処世の完全なる立脚地を獲得すべきや。蓋し絶対無限者によるの外ある能はざるべし。此の如き無限者の吾人精神内にあるか、精神外にあるかは、吾人一偏に之を断言するの要を見ず。何となれば彼の絶対無限者は、之を求むる人の之に接する所にあり。内とも限るべからず、外とも限るべからざればなり。吾人は只だ此の如き無限者に接せざれば、処世に於ける完全なる立脚地ある能はざること云ふのみ。而して此の如き立脚地を得たる精神の発達する条路、之を名づけて精神主義といふ。<sup>②</sup>

清沢のいう精神主義の精神とは、物質に対する精神という意味ではなく、自己を成り立たせている根源、つまり倫理、政治、科学などあらゆるものを成り立たせている根源的な立脚地であり、それなくしては「浮雲の上に立つて芸を演技するようなものであり、いわば砂上の楼閣になってしまふといふべきものであろう。自己の生全体を根源から支えているもの、つまり絶対無限者にめざめることによって、自己や現実世界が意義あらしめられる精神

というべきものである。ここで清沢は、自己を明らかにする宗教の世界がなかったら、人生は無意味となると語っている。その精神はまた観念的に理解されるものではなく、清沢の実験という実行主義的体験によって顕彰されたものである。清沢はその精神の発達する条路、すなわち「みちすじ」を精神主義となづけている。

清沢満之は『精神主義』の冒頭の文に続いて、精神主義の特徴を挙げている。つまり、

勉めて自家の確立を専要とするが精神主義の取る所の順序なり、<sup>③</sup>

と、自家の確立が重要であると述べた後、

精神主義は決して隠遁主義にあらず、亦た退嬰主義にもあらざるなり。共同和合によりて社会国家の福祉を発達せしめんことは、寧ろ精神主義の奨励する所なり。<sup>④</sup>

と、精神主義は社会や国家を無視しているのではなく、むしろ社会国家の福祉を発達させることを奨励するものであると主張している。さらに精神主義は、絶対的自由を確立することから自由主義だと言う。また精神主義は、

之を要するに、精神主義は吾人の世に処するの實行主義にして、其の第一義は、充分の満足を精神内に求め得べきことを信ずるにあり。而して其の発動するところは、外物他人に追従して苦悩せざるにあり。交際協和して人生の幸樂を増進するにあり。完全なり自由と絶対的服従とを双運して、以て此の間に於ける一切の苦患を払掃するに在り。<sup>⑤</sup>

と、絶対的自由を確立した宗教的信念に基づいて、「世に処する」実行主義を展開していくと彼は述べている。それは、精神主義という宗教的信仰が新たな倫理的世界を実行する契機を宿しているとするものであって、隠遁主義でもなく、また退嬰主義でもなく、現実をありのままに凝視し、善行を実行していくべき性質のものであった。清沢

満之は『臘扇記』で、宗教的自覚の内容について、

絶対―自覚の内容なり。此の自覚なきものは、吾人の与にあらざるなり―吾人に賦与するに善惡の觀念を以てし、避惡就善の意志を以てす。(所謂惡なるものも亦た絶対のせしむる所ならん。然れども吾人の自覚は避惡就善の天意を感じず。是れ道德の源泉なり。)吾人は喜んで此の事に従はん。

何ものか善なるや。何ものか惡なるや。他なし、吾人をして絶対を忘れざらしむるもの、是れ善なり。吾人をして絶対にかしむるもの、是れ惡なり。而して絶対は吾人に満足を与へ、反対は吾人に不満を与ふ。故に満足を生ずるものは善なり。不満を生ずるものは惡なり。<sup>⑦</sup>

と述べている。清沢は、道德の源泉である絶対者の避惡就善の天意を感じ、その絶対者の意志に喜んで従うと自己の信念を語り、絶対を忘れないのが善であり、絶対に背くのが惡であると善惡を規定している。彼は、自己を根源的に支えている絶対にめざめることが第一であつて、その精神が現在の境遇に満足して自由自在に活動するところに、安住の地位を獲得することができるとした。それはまさに「倫理以上の安慰」、また「倫理以上の根拠」といふべき精神であつた。清沢のこのような信念は「我が信念」に簡潔に述べられているが、宗教的自覚とはまさに倫理的世界の善惡の觀念を超越しているものであつて、決して倫理的次元と同一視すべきものではない。人間の苦悩は倫理的世界で解決されるものではなく、善惡の倫理的世界を超えた宗教的世界に出会つて始めて解決されるものである。清沢が『精神主義』に、

宗教は社会上の利益や、倫理上の行為の外に一種の別天地を有するものなる<sup>⑧</sup>

と喝破しているように、まさに宗教的世界は社会上の利益や倫理上の行為とは次元を異にするものであり、これなくしては本当に生きていくことのできない一種の別天地を意味するものなのである。

客観的のものに對して、善惡の差別をし、是非の判断をするのは、甚だ其の當を得たことではないのであります。故に法律や倫理も、單に人が仮に定めたもので、之れを唱ふるのは、其の局に當った人が為すので、私共宗教の上より云へば、私共が心を開發して、絶対無限の智を開くが、絶対の善である。宗教を見る時は、政治、法律、倫理以上にある（中略）其れ故、時々（政治や法律や政治や倫理は）宗教とは一致せぬ所があるのであります。然し乍ら、此の中何れを主とすべきであるかと云へば、宗教に主眼を置くは勿論のことで、宗教は時間的に永久不変のものである。（中略）私共精神主義の者は、古今不變の仏教を信じ、限りなき如来の慈光の下に於いて、退く可きに退き、進むべきに進み、唯だ私共の進退は、如来の命じ給ふ所に従つて為すのであります。<sup>⑨</sup>

このように、清沢満之の精神主義は人間の個の自覚を高揚し、宗教的世界の独自性および優位性を主張した点、近代の明治期の仏教が科学的、哲学的、社会的・倫理的であろうとした中で意義深いものがあると言えるのではなからうか。日本浄土教の中で、まさに宗教、つまり信心の独自性や崇高性を主張した法然、親鸞、そして蓮如の世に迎合することのない信仰第一主義の捉え方と軌を一にするものであったと言えるだろう。

清沢の精神主義は、倫理的次元を超越し、宗教的次元に入ることの意味するが、それは宗教的な次元に安穩として停滯するものでなく、絶対無限の避惡就善の天意を喜んで従う、つまり「如来の命じ給ふ所」に従つて「至誠を尽くし」て宗教的道德を實行することを意味している。「臘扇記」に、信仰と修善との關係に言及して、

自力の修善を勤むべし。（之を勤めざるは人間にあらざるなり。）然れども、之を勤めんとするに能はざるなり。如かず自力を捨て、他力に歸し、其の信仰の結果として、自ら避惡就善のなし得らるゝを期せんには。<sup>⑩</sup>

と、自力の修善を勤めようとしても勤めることができない、それゆえ自力を捨てて他力に歸入し、その結果避惡就

善に向かうとしている。修善は「任運に成就されるものではなく、信者の胸中に湧起する自然の意念」であり、修善を勤めようとすれば、また自力的妄念の粉起するのを感じ、他力を信樂することになるとし、絶対無限の妙用のはたらきを通して、信仰と修善が交互に刺激策励し、我々を開発させ、さらに自力の妄念に攪乱されるたびに自力無効の懺悔と共に、他力の恩徳を感謝する心に転じると、清沢は説いている。この清沢のいう避悪就善の道徳は、一般の道徳の理念とは根源的に異質な宗教的道徳というべきものであろう。清沢満之のいう宗教的道徳、および普通の道徳とは何か、『精神講話』の「宗教的道徳〔俗諦〕と普通道徳との交渉」を中心にして考察してみよう。

## (二) 宗教的道徳と道徳

清沢は、『心靈の諸徳』の「不動の心」で、時代の風潮に擦り寄っていく仏教的傾向に対して、

世間が哲学を重んずれば、忽ち仏教は哲学的なりと云ひ、世間が慈善を称すれば、忽ち仏教は慈善主義なりと云ひ、世間が倫理道徳を最要とすれば、忽ち仏教は倫理的道徳なりと云ふが如きことがある。<sup>⑩</sup>

と語り、世間の流行に附和雷同するのは迷乱の行為であると批評している。この言葉は当時の仏教界の流れの中で、井上円了・中西牛郎・村上專精などに代表されるように、仏教を哲学的な立場から宗教の価値を定めようとしたことに対する反発であり、またその後続いて盛んになってくる宗教の価値を社会的・倫理的有用性に求めようとする動きに対する批判であった。明治二十年代から三十年代にかけて、キリスト教の倫理的色彩の極めて強いプロテスタンティズムの影響と、怠惰な生活を送っている仏教者に対する世間の厳しい批判を顧慮して、仏教は社会的・倫理的有用性があると力強く唱導された。しかし清沢は、宗教は社会的・倫理的に有用であるとする考え方は、間違

いであると批判し、宗教は社会の利益や倫理の徳目を超えて、一種の別天地を有するものであると明言した。

このような明治期の時代的な背景の中で、真宗教団もまた現実の倫理や社会の対応の論理として真俗二諦の教学が力強く宣揚されていた。清沢は「宗教的道德」「俗諦」と普通道德との交渉<sup>⑬</sup>の冒頭に、人世の最大事の道德を破壊しようとする傾向があるのはなぜか、また俗諦とは人倫道德の教えであり、今真諦だけを唱導するのは偏頗の失あるだけではなく、真宗の国家社会に対する効益を失する論難もあると前置きし、以下道德と俗諦との関係について、自分の感じるところを述べている。

彼は真俗二諦の教えを聞いて俗諦の教えが簡単に実行できると考えている人達は、倫理や道德の問題を観念的に議論研究している人達と同格の人達であると批判している。

或る人は云ふ、真宗の俗諦は、通常の倫理道德とは、其の趣を異にするものである。通常の倫理道德は、宗教と離れたる倫理道德であるから、実行が出来ないが、真宗の俗諦は真諦より流れ出る所の道德であるから、真諦の信心が確かに決得せられてある上は、自然必然に実行せられる、ことあると。<sup>⑭</sup>

清沢は、真俗二諦の関係を代表する説の一つである、俗諦は真諦から流出するという流出説に対して、自然に行われる事と有意作用によって行われる事との区別に注意する必要があるとし、俗諦が自然必然に行われるものであるれば、真諦の教えさえあればよいのであって、俗諦の教えは必要ないと流出説を斥けている。俗諦は教えであって、有意作用を啓発するために存在するのであると論じ、さらに次に述べるように、俗諦の実行は困難であるとしている。

真宗俗諦の実行の困難は、普通一般の倫理道德の実行の困難と、別段変りはないと云うて差支はない。即ち換言すれば、真宗の俗諦の完全なる実行は、容易に出来ることではないと落居すべきである。<sup>⑮</sup>

このような彼の俗諦の理解は、「王法為本・仁義為先」を掲げ、国家に益を与え、人倫に背くものではなく、むしろ貢献する教えであるとする、ある意味で觀念的な真宗理解に対して、まさに彼独自の「ミニマムプログラム」という嚴肅な主体的な実験からの痛烈な批判として受け取ることができよう。それはまた、何ものにも障碍されることのない真諦という真宗の信心の絶対安定的な境地を保持するものであった。彼は、真宗の俗諦と一般の倫理道德とは厳密には区別しなければならないとし、一般の倫理道德は実行困難なときに、不安になって宗教に入るか、人生の前途に絶望してしまうと言い、続いて真宗の俗諦について、

真宗の俗諦は、元来真諦と並び立って居るのであるから、前途の事は皆な悉く真諦の方で成辨してある。故に最早俗諦の方に於いて、自身の進歩を求めねばならぬと云ふ必要は少しもない。(中略)真宗の俗諦は、其の実行が出来て、我等が立派な行ひをする様になるのを目的とするのではないのである。従って立派な行ひを目的とする一般普通の道德と、真宗の俗諦とは、大いに其の趣を異にするものである。<sup>⑮</sup>

と、人生の前途の事は真諦で解決しているので安心であると述べている。

#### (四) 俗諦の目的

清沢はさらに真宗の俗諦の目的について、「其の実行の出来難い事を感知せしむるのが目的である」と定義している。<sup>⑯</sup>そして、

此は既に真諦の信心を得たる者に対すると、未だ信心を得ざる者に対するとその別はあれども、何れの場合にても、道德的実行の出来難いことを、感知せしめる為と云ふ点に於いては同一である。<sup>⑰</sup>



と已信者と未信者の別はあるけれども、いずれにしても道德の實踐が出来難いことを感知するために俗諦の教えがあるとしている。さらに俗諦の妙趣について、まず未信者は道德的實踐の出来難いことを感知することによって、宗教の世界に入り、信心を獲得する道を歩むようになることとする。清沢は、他力信仰の宗教的世界に入るための根本的障りが自力修行であるとし、その修行には色々あるが、普通には倫理道德の行為であると規定している。清沢の倫理道德を否定的媒介として宗教へ帰入するという捉え方は、宗教が現実とかけ離れた所にあるというのではなく、現実の生活の場を通して成り立つことを意味している。つまり現実の真摯な営み中から宗教的な世界に繋がっていく契機が宿されているということであろう。しかしまたその繋がりには、倫理的世界から宗教的世界へとという連続的な関係というのではなく、倫理的世界を否定的媒介として宗教的世界に入るという点で、いわば非連続の関係として捉えられるものである。

さらに已信者の俗諦の妙趣について、清沢は次のように述べている。

次に信心獲得以後の者には、如何なることになるかと云ふに、我等は他力の信心により、大安心を得たれども、尚ほ習慣性となりて居る自力の迷心は、断えず起り来りて止まないことである。そこで、俗諦の教えを聞かざる、時は、丁度其の迷心に適當したる教であるから、直ちに之を實行せんとすること、なる。然るに實行に掛りて見ると、到底其の出来難いことを感知するが為に、転じて他力の信仰を喜び、所謂「至心信樂已れを忘れて、無行不成の願海に歸す。」と云ふ態度に立ち帰ることである。即ち此の場合に於いては、俗諦の教は其の實行の出来難きが為に、愈々無限大悲に対する感謝の念を深からしむるが目的である。<sup>19)</sup>

第一の俗諦の妙趣は、真諦の信心は獲得できないけれども、真宗の俗諦を實踐する場合、信心への案内となる。ここから清沢満之の真俗二諦説が俗諦案内説と名付けられる訳である。しかし清沢は、本當の二諦相依の真意は、

第二の已信者の妙趣にあるとする。真諦の信心があるために、俗諦の実行ができないことに驚かず、いよいよ信心のありがたさを感じ取っていく所にその妙趣があると述べている。つまり俗諦が実行できようがダメだが、救済にとって何ら障壁にはならない。真宗俗諦の教えの主眼は、それが実行できるという所にあるのではなく、実行できないという所にある。だから俗諦の教えは真諦の信心のほかに、積極的に人道の規定を与える性格のものではない。

清沢にとって、俗諦の教えとは単に一般の道德の教えを意味するのではなく、俗諦の教えと雖も、俗諦の諦が指し示すように、やはり宗教の教えなのである。俗諦の教えとは真諦と相い並んで他力真宗の教えなのである。

俗諦は真諦と相並んで他力真宗の教義である。即ち道德の教ではなくして宗教の教である。人道の教ではなくして仏道の教である。さうして見れば俗諦は宗教家の説くべき所にして、宗教的效果を目的とすべきは言ふ迄もないことである。然るに道德は道德にして宗教ではない。人道の教にして仏道の教ではない。故に此は道德家の説くべき所にして、道德的效果を目的とすべきである<sup>⑧</sup>。

ここで清沢は、明確に宗教と道德の領域を峻別し、それぞれの役割を認めている。それぞれの領域を混同するところに宗教と道德の関係が混乱してくる。宗教即道德、道德即宗教とすれば、俗諦と真諦の関係を論ずる必要はないであろう。この宗教即道德の真俗二諦論を展開し、真宗は現実に道德的效果を与えるとする人達がいたが、清沢はこのような説を念頭に置いて、その誤りを指摘している。宗教即道德というように真諦と俗諦を同一次元で解釈する説は、前田慧雲や村上專精に代表されるように、根底に哲学仏教を背景として唱えられたものである。清沢は、俗諦と国家社会との関係について言及し、俗諦を説いても、国家社会に貢献すべきところは宗教的效果であるとし、宗教者の本分を尽くすのは、宗教的效果のためであって、決して道德を破壊するためのものではない。宗教者は宗

教の分を守り、道徳家は道徳家の分を守り、各々その能を尽くせば、各々その功績を国家社会に貢献すると論じている。世の中全体が倫理至上主義的色彩が強くなる中、清沢の精神主義はまさに近代における宗教的内省を通じての個の自覚を定立したものであった。清沢の真俗二諦における俗諦案内説は、宗教ほんらいの役割を回復させるものであったと言えるであろう。

清沢没後二年の明治三十八年、清沢の俗諦案内説に対して、吉谷覺寿は『真宗二諦弁』に、名実相應の人のみ、つまり道徳を守ることのできる人のみ受法の器となれると説いたが、これは明らかに清沢の説を意識したものである。また占部観順も人間となつて始めて名号のいわれを聞くことができる」と俗から真へという方向性の流れの中で、真俗二諦の關係を捉えようとした、占部にしても、吉谷にしても信前にも俗諦が守れるという点では共通しているが、清沢の倫理道徳を否定的媒介にする真俗二諦説とは本質的に異なるものと言えるであろう。占部・吉谷の俗諦論が信前・信後を通じて、对国家社会を意識して王法為本・仁義為先の遵守を説き示しているのに対して、清沢は、倫理道徳が守れないという嚴肅な実験を通じて宗教の世界に入り、また獲信者は道徳が守れないということによって、信心のありがたさを感じていくというように主体的に道徳と宗教の關係を説き明かしている。

日本帝国主義という歴史的な制約を余儀なくされた社会の中で、多くの真宗教団の人々が、いかに浄土真宗の教えが倫理・社会に益を与えるかについて積極的なアプローチを試み、ある意味で宗教のもつ超倫理・超国家の崇高性が埋没していこうとする中で、清沢満之の倫理・社会観は信仰の純粋性を高らかに主張することにおいて、近代真宗倫理思想史の中で、意義深いものがあると言えるであろう。

## (五) 清沢満之の宗教的信念と精神主義の課題

無限大悲の如来は、如何にして私に此の平安を得しめたまふか。外ではない、一切の責任を引き受けて下さる、ことによりて、私を救済したまふことである。如何なる罪惡も、如来の前には毫も障りにはならぬことである。私は善惡邪正の何たるを弁ずるの必要はない。何事でも、私は只だ自分の氣の向ふ所、心の欲する所に順從うて之を行うて差支はない。其の行を過失であらうと、罪惡であらうと、少しも懸念することはいらない。(中略) 私は此の如来の威神力に寄託して、大安樂と大平穩とを得ることである。私は私の死生の大事を此の如来に寄託して、少しも不安や不平を感じることはない。<sup>②</sup>

清沢の絶筆となった「我が信念」のこの告白は、彼が禁欲主義的に眞實を嚴肅に求め続ける中、発病・療養、教団改革運動の挫折、そして妻子との死別など、人倫の世界に生きるがゆえのさまざまな煩悶と苦惱を通して、最後に如来に委せきつた安らかな穏やかな境地を物語っている。どのような罪惡も阿弥陀仏の救済の障礙にならない、善惡邪正を述べる必要もない、ただ絶対他力の信仰の中に身を捧げている姿を感じることが出来る。彼は「私も以前には、眞理の標準や善惡の標準が分らなくなつては、天地も崩れ社会も治まらぬ様に思うたことであるが、今は眞理の標準や善惡の標準が、人智で定まる筈がないと決着して居ります」と言い、<sup>③</sup>「私は何が善だやら、何が悪だやら、何が眞理だやら、何が非眞理だやら、何が幸福だやら、何が不幸だやら何も知り分くる能力のない私」と述べ、少しの身動きのできない私を虚心平氣にこの現実世界に生死させる能力の根本本体が私の信じる如来であると告白することによって、人倫に対する信仰の優位性を力説している。そこには『歎異抄』に「聖人の仰せには、

善悪のふたつ、総じてもつて存知せざるなり」とあり、「煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界は、よろづのこと、みなもつてそらごとたはごと、まことあることなきに、ただ念仏のみぞまことにておはします」とあるように、親鸞の善悪を超越した念仏の世界に委せ切った信心の境地と相似た姿を見出すことができる。

善悪の世界を超越した清沢の絶対的信念は同時にまた現実の善悪の世界に深く関わっていかざるをえない。その道徳は「掟」であつても、また「王法仁義」でもあつても、「仁義礼智信」であつても構わないと清沢は「宗教的道徳（俗諦）」と普通道徳との交渉<sup>⑦</sup>で述べている。なぜなら俗諦の教えはいかなる倫理と雖も、道徳の教えが完全に実行することができないところにその要点があるからである。この点から考えると清沢の信念は既存の体制を容認しているかの感を呈している。

有限差別の内にありて、無限平等を忘れざるが公なり。有限差別の秩序を遺れて、悪平等、妄無限の陥るものは眞の公にあらざるなり。公の内には、我あり、彼あるなり。上あり下あるなり。富あり、貧あるなり。智あり、愚あるなり。君臣あり、父子あり、兄弟あり、長幼あるなり。各々其の分を尽して、公の義成る。故に公の爲にするものは、秩序を守りて其の分を尽すべし。

清沢のこの理解は、現実の差別は差別のままが即平等であるとする立場である。つまり平等は心の主体的な持ち方で実現できるといい、有限差別の秩序を容認している。

だが清沢は公共主義という仏教的無我観に基づき、資本主義の基本精神である弱肉強食・生存競争・優勝劣敗の自由競争を否定し、当時の体制を鋭く批判している。我と汝はそれぞれ独立で、しかも共に絶対無限に依存し、独立にしてまことの自由であり、自由競争の束縛から解放されると説き明かすように、宗教に基づく和合の心を主張している<sup>⑧</sup>。また仏教的無我観から我意・我欲の利己主義を否定し、平和論を唱えている。清沢の和合の心の価値転

換は、個より全を重視する社会主義をも批判した。

しかしながら絶対無限に基づく公共主義や自由主義などから惹起してくる清沢の倫理思想は、彼が早逝したため具体的に現実には展開されなかったと言えるであろう。<sup>⑩</sup>ここに精神主義の課題というべきものが横たわっている。だがたとえ現実を展開されたとしても、清沢の主眼とする所は、倫理の実行できがたきことの自覚を通じて、信仰の世界を深めていく信仰の優位性を語る所にあると言える。清沢における近代仏教思想史の意義は宗教の崇高性・独自性・優位性が失われようとする流れの中で、それを固持し高揚したところにあった。

註① 拙論『近代真宗倫理思想研究―真俗二諦論を中心にして(一)』(『真宗研究会紀要』十三号、四四頁―五九頁参照。)

② 『清澤満之全集』(第六卷) 暁鳥敏・西村見暁共編、一二頁。

③ 『同』 右、三頁。

④ 『同』 右、三頁。

⑤ 『同』 右、五頁。

⑥ 寺川俊昭は、その著『清澤満之論』(一三六頁)で、精神主義の処世の道について、「一応倫理と限定して了解してみるならば、信仰的自覚は決して個人の内面的自覚に止まるものでなく、更に独自の倫理を基礎づけ展開するのであると、この「精神主義」の文章は告げていることとなる。実はこのように、信仰的自覚が倫理をその契機としてもちながら開展して行くと理解され、しかも精神主義とはこの精神をモットーとして生きよという主張であるとするならば、この点にわれわれは精神主義として表明された満之の信念の極めて独自の力道的性格をみることができる」と述べている。

⑦ 『同』 右(第七卷)、三八一頁。

⑧ 『同』 右(第六卷)、六三頁。

⑨ 『同』 右、八二―八三頁。

- ⑩ 拙論「法然の倫理思想」(『研究紀要』七号、五一―六五頁、京都女子大学宗教文化研究所)、「真宗と倫理」(『なぜいま念仏か』所収、一〇九―一二九頁)、「蓮如の倫理思想」(『研究紀要』八号、一七一―一八五頁、京都女子大学宗教文化研究所) 参照。
- ⑪ 『同』 右 (第七卷) 三八五頁。
- ⑫ 『同』 右 (第六卷) 二五〇頁。
- ⑬ 『同』 右、一二二頁。
- ⑭ 『同』 右、二一六頁。
- ⑮ 『同』 右、二二七頁。
- ⑯ 『同』 右、二二八頁。
- ⑰ 『同』 右、二二九頁。
- ⑱ 『同』 右、二二九頁。
- ⑲ 『同』 右、一二〇頁。
- ⑳ 『同』 右、一二四頁。
- ㉑ 吉谷覚寿著『真俗二諦弁』六四―六五頁。
- ㉒ 『清澤満之全集』(第六卷) 二三三―二三四頁。
- ㉓ 『同』 右、一二二頁。
- ㉔ 『同』 右、一二三〇頁。
- ㉕ 『浄土真宗聖典(註釈版)』、八五三頁。
- ㉖ 『同』 右、八五三―八五四頁。
- ㉗ 『清澤満之全集』(第六卷) 二二二―二三三頁。
- ㉘ 『同』 右 (第七卷) 三六頁。
- ㉙ 『同』 右 (第六卷) 二三頁、(第七卷) 七一頁。
- ㉚ 『同』 右 (第六卷) 二七三―二七六頁。
- ③① 吉田久一は、この点に関して『清沢満之』(二八三―一八五頁)に、「満之は如来の實踐を唱え、自分もまた体験

することによって、三十年前後の社会に大きな歴史的意義を持ったが、若死したため精神主義の実験を余り多く試みていないので、個々の具体的実践にどう精神主義が働らくかについては、多く発言していない」と述べ、満  
之以後の精神主義には実践的契機が弱くなったとし、そこに精神主義の課題があると指摘している。